

# Konstruert virkelighet? “De andre” i antropologien

**Brigt Dale – Universitetet i Tromsø**

## **Innledning**

Ved siden av å ha røtter i reiseskildringer, i rapporter fra misjonærer og funksjonærer i kolonialismens tjeneste, har antropologien fra sine sosiologiske forfedre arvet kravene om vitenskapelighet. Med Bronislaw Malinowski ble feltarbeidet som metode og utarbeidelsen av teori knyttet sammen – før dette hadde andre skaffet empirien til etnografene og sosiologene – nå skulle forfatteren av empirien også være forfatter av teori – dette gav representasjonene av “de andre” vitenskapelig autoritet. Malinowski insisterte på at teorier om menneskelig liv, om samfunn og kulturer, skulle være uløselig knyttet til feltarbeidet, det vil si at de skulle kunne utledes fra feltarbeidserfaringene. Etter å ha etablert “being there” som et sannhetskriterium, som “bevis” for at den beskrivelse en skulle komme med hadde rot i virkeligheten, mener Moore (1994) at de tidlige antropologiske etnografier viser at det ble et poeng også å fjerne antropologen fra teksten. Med andre ord: Etter å ha etablert antropologens autoritet om emnet – “de ville” boken (eller rapporten) skulle handle om – ble det vesentlig – i henhold til vitenskapelige objektivistiske kriterier – å fjerne ethvert spor av at antropologens selv kunne ha preget det felt han var ute for å finne ut av.

Disse beskrivelser av sosial struktur eller form ble utover i etterkrigstiden imøtegått av nye ideer om hva slags kunnskap en var ute etter hos “de andre”, og et skifte i fokus fant etterhvert sted: man ble mer opptatt av det Clifford Geertz etterhvert kalte “the natives point of view” (1973). Paul Rabinow (1986) beskriver hvordan utviklingen i samfunnsfagene, med større fokus på selvrefleksjon og intern kritikk, har kommet parallelt med at den vestlige verdens imperialistiske grep på verden (i alle fall formelt) forsvant.

Diskusjonen om representasjon av disse “andre” i antropologien er stor og flersidig, noe som betyr at det i en redegjørelse som denne må settes klare begrensninger på omfanget innenfor temaet. Jeg har valgt å fokusere på det

jeg, fritt etter Finn Sivert Nielsen (1996) har valgt å kalle det antropologiske håndverk; i denne sammenheng ment å skulle stå for den prosess som finner sted fra feltarbeid (innsamling av rådata)<sup>1</sup> til presentasjon av det ferdige antropologiske “produkt”. Folks egne representasjoner er det som, kan man kanskje si, uttrykker kultur, og det er antropologiens representasjoner av disse representasjoner — Tim Ingold (1993) kaller dem “re-presentations” — som er tema for denne artikkelen. Viktigste poeng her er altså at representasjoner i denne sammenheng vil forstås både som representasjoner av den etnografiske virkeligheten og som en del av den antropologiske virkelighet.

Jeg vil først i denne artikkelen forsøke å gi et sammendrag av noen temaer i den såkalte representasjonsdebatten, som særlig har blitt drevet av antropologer med stor sans for det en kan kalle den post-modernistiske etnografien (Morris 1997), for deretter å knytte disse diskusjonene til “det antropologiske håndverk” som prosess, og diskutere hvilke følger en del av disse synspunktene har fått (eller vil kunne få) på denne prosessen.

Antropologisk autoritet er i stor grad basert på dens krav til autenticitet — at det er beskrivelser basert på reelle, “sanne” opplevelser (en har jo vært der) og at dette dermed (implisitt eller eksplisitt) representerer en “sannhet” om “de andre”. Og det er denne autoriteten — “gyldig” eller ikke — representasjonsdebatten i stor grad har fokusert på.

## **Del 1: Representasjonsdebatten**

I innledningen til essaysamlingen “Writing Culture” (Clifford & Marcus 1986) beskriver James Clifford hvordan tekst og skriving av tekst alltid har vært en svært viktig del av det antropologiske arbeid, både før, under og etter feltarbeidet. Samtidig viser han til at ideen om dette arbeidet som objektiv nedtegning av sosiale fakta har fortsatt å gjøre seg gjeldende i praksis på tross av en økende forståelse av at antropologens rolle ikke kun er passiv, objektiv og nøytralt observerende: “...the persistence of an ideology claiming transparency of representation and immediacy of experience. Writing reduced to method: keeping good field notes, making accurate maps, ‘writing up’ results.” (Clifford 1986:2)

I kjernen av det antropologiske prosjekt ligger det et paradoks: at det er nettopp i nærhet en finner forutsetningene for tilgang til kunnskap. Denne nærhet må imidlertid følges opp av en viss “fjernhet” — analytisk distanse, om en vil, for å kunne møte visse vitenskapelige krav. Og i forlengelsen av disse krav skulle også feltet en studerte være mulig å “kartlegge”, på lik linje med kartlegging av, for eksempel, en biologisk symbiose på et utvalgt sted. Men enhver vil vite at sosialt liv ikke oppfører seg som en slik biologisk symbiose — og at kartlegging på denne måten først og fremst vil gi informasjon om form, og ikke nødvendigvis om (menings)innhold. Hvordan skal da vi-

tenskapelig kunnskap (med sine krav om objektivitet, målbarhet og falsifisering) om menneskelig liv (som er så variert, så på mange måter ustrukturert og tilsynelatende ulogisk) kunne produseres uten at man overgeneraliserer og overser individenes valgmuligheter og påvirkning på felten man studerer? Inntrykket av antropologien som “et umulig prosjekt” forsterkes. For kunnskap om “de andre” er, som vi skal se, i seg selv problematisk å oppnå.

### **Kunnskapsproduksjon**

Diskusjonen om hvorvidt kunnskap om andre i det hele tatt er oppnåelig, er fundamental for antropologien. Brian Morris forsøker i sin artikkel “In Defence of Realism and Truth” (1997) å få debatten ned på jorda, og argumentere for det er en reell mulighet for at fruktbare og lærerike representasjoner kan produseres, og at realisme som perspektiv må forsvares. Poenget er, mener Morris, at den materielle verden eksisterer uavhengig av de menneskelige sansene – å hevde noe annet er å gå på tvers av den type menneskelig kunnskap antropologien jo egentlig er ute etter å finne ut av: “Outside of philosophy departments, and among some religious mystics and anthropologists, realism is universally held by everybody, and forms the basis of both common sense and empirical science” (Morris 1997: 318). Morris viser til Kirsten Hastrup og forstår henne dit hen at hun mener antropologer har en tendens til å se på sine representasjoner som “propositions of reality” (Hastrup sitert av Morris: *ibid*:32) – en uttalelse som betyr at hun forstår representasjoner som noe som er ment å være eksakte speilbilder av verden, som er umulig å produsere, mener Morris. Han finner at post-modernistiske teoretikere som Hastrup misforstår representasjonsbegrepet, og at poenget snarere er at: “...our engagement with the world is always mediated by our personal interests, by our state of mind, by language and cultural conceptions, and, above all, by social praxis” (*ibid*: 316). Kritikken av Hastrup fremstår dog som noe urettferdig. I “Om forbløffelse” (1992a) skriver hun om det antropologiske arbeid at det er knyttet både til forståelse av at menneskelig liv konstrueres av definisjoner av virkeligheten (“kultur”) og av en faktisk reell virkelighet (*ibid*. s.57). I slikt lys fremstår debatten som sterkt polarisert og polemisk – lekne definisjonsdiskusjoner om begreper trenger ikke alltid å være like fruktbar. Hva slags (eller hvem sin) virkelighetsforståelse er det så som representeres, hvis den filtreres, så og si, gjennom et sanseapparat og gjennom en sosial og kulturell setting, før den i det hele tatt kan formidles til en eventuell antropolog? Hva er det egentlig de antropologiske representasjonene representerer? Er det en eller annen form for “sannhet” vi nødvendigvis streber etter å finne? Temaet vil belyses videre i diskusjoner nedenfor, men en kan si at hvis det er slik at det er kunn-

skap om andre antropologien er ute etter (eller kanskje kunnskap om det felt “de andre” og antropologen konstruerer) betyr det absolutt ikke at man er ute etter en slags objektivt definert sannhet per se.

### **Oversettelse**

Sannhet er nemlig også avhengig av kontekst, og de forskjellige kontekster, og mulighetene for oversettelse mellom disse er tema i en artikkel av Tim Ingold (1993). Han kommer her med kritiske kommentarer til tidligere produsert etnografi, og han retter altså særlig kritikk mot oversettelsesdiskursen i antropologien, eller rettere sagt: han hevder at selve oversettelsesproblemet er skapt av vestlig vitenskaps (eller gjerne: antropologiens) konstruksjon av kulturer. Derfor bør man gå vekk fra ideene om at antropologien bør strebe etter å oversette så objektivt som mulig – heller bør en være mer eksplisitt i beskrivelser av den prosessen som skjer i formidlingen av det felt en har studert – en prosess han kaller inversjon: “...what is involved is not a ‘lateral’ process of translation but a ‘vertical’ process of inversion.” (Ingold 1993: 218) Her, i denne prosessen, blir ideen om en kultur, avgrenset, annerledes og spesiell, konstruert av antropologen, i skjæringspunktet mellom inntrykkene fra “den reelle verden” (fra “being-in the world”) og en vestlig antropologisk diskurs. Og skadevirkningene av inversjonsprosessen er store, skal vi tro Ingold: “In this, the experience of everyday life for the people among whom the anthropologist has lived is represented in an analytic discourse that seeks at every juncture to deny the reality of the relationships that those people have with one another and with their environments, and that underwrite their sense of belonging to locality and community.” (ibid: 218) Teorien denne form for representasjoner bygger på, som Ingold kaller en ortodoks kulturteori (ibid:218), baseres på at menneskelig sanseoppfatninger av omgivelsene er indirekte og meningsløse i seg selv, at de inntrykk sanseapparatet mottar må bearbejdes av et meningssystem for å kunne (re)konstruere et meningsfullt univers. Denne idé om organisering av sanseintrykk i hva Ingold kaller “higher order structures” (ibid: 218) strander på et uløselig dilemma: “How can culture, as a system of meaning, be acquired by experience if experience only acquires meaning by way of culture?” (ibid: 220)

Oversettelsesproblemet er altså konstruert, mener Ingold, fordi verden der ute ikke kan deles opp og systematiseres, uten at denne systematisering først og fremst blir et uttrykk for hvordan vestlig vitenskap takler møtet med den virkelige verden. Kulturoversettelser er derfor ikke, kan derfor ikke, være representasjoner av “de andre”. Det hele blir et håpløst prosjekt. På tross av dette må man i forsøkene på å formidle at verden består av virkeligheter med forskjellige epistemologier, bedrive en form for reduksjonisme

for å i det hele tatt kunne nærme seg noe som kan kalles en representasjon. Kanskje er det derfor ikke her debatten om de antropologiske representasjoner har levert sitt mest fruktbare bidrag, men snarere i den sterke fokuseringen på refleksivitet som en forutsetning for all forståelse av menneskelig kommunikasjon.

### **Refleksivitet**

Refleksivitet handler om å se seg selv, om å være eksplisitt om og bevisst på sin egen rolle i det sosiale felt en studerer, i analysen og i formidlingen. Og med ovennevnte sterke uttrykk for misnøye med selve det fundament som antropologien står på, nemlig det etnografiske arbeidet, er det store spørsmålet hva disse samme kritikere tenker om fagets fremtid. Noen mener at det med dette er påvist at antropologien ikke kan produsere det Henrietta L. Moore kaller “valid representations”, mens andre mener at et skifte i fokus og målsettinger, nettopp i retning av sterkere fokus på refleksivitet, vil hjelpe: “Post-modernist anthropologists call attention to the constructed nature of cultural accounts, and they seek to develop new forms of writing, such as those predicated on dialogue, intertextuality and heteroglossia to unmask and displace the unitary authority of the anthropological author.” (Moore 1994: 107) Målet er altså, mener Moore, å sørge for at antropologen ikke lenger er den eneste med en stemme. Refleksivitetsspørsmålet bør få fornyet styrke og gjelde for hele den antropologiske prosess – fra datainnsamling, via beskrivelsene og produksjonen til tilbakeføringen eller framvisningen for et publikum. Men spørsmålet er om løsningene som det postmoderne tilbyr, unngår dette problemet – intersubjektivitet og “co-authorship” hindrer ikke antropologen selv i å prege teksten, og selv om “the author” er “in the text”, betyr ikke det at han er den samme som “the author of the text” (Moore: 116-117).

### **DEL 2: Det antropologiske håndverk**

Hvor mange inntrykk kan jeg takle på en dag? Sanseimpulsene står i kø. Noen av dem går meg naturligvis hus forbi. Hjernen har ingen mulighet til å holde følge med øynene. Eller med ørene. Eller med nesen. Men noen av inntrykkene vurderer jeg åpenbart som mer verdifulle enn andre. Jeg aner ikke hvordan sorteringen foregår. Men den foregår. (Erlend Loe: naiv.super)

Det antropologiske prosjekt er en mangslungen oppgave å mestre: det magiske feltarbeidet, det strenge analysearbeidet og den forløsende formidlingsoppgaven. En aner muligheten av at det er lett å trå feil. Samtidig virker det som om det er nesten umulig å formulere hvordan en skal unngå

feilstegene. Jeg vil videre i denne artikkelen forsøke å vise til hvordan noen har kommet seg gjennom dette prosjektet.

### **Feltarbeidet**

Finn Sivert Nilsen beskriver i sin bok “Nærmere kommer du ikke” (1996) hvordan feltarbeidet som kjerne i faget – ja, selve fagets identitet – paradoksal nok svært sjelden eksplisitt blir problematisert som et ledd i det antropologiske håndverk. Og når det blir beskrevet, skjer det ofte i en ironiserende tone, uten engang å gjøre forsøk på å gi svar på hvordan magien utføres, hvordan man “kommer inn”: “Problemet med vår kunnskap om feltarbeidet som håndverk, er at den – som kunnskapen til en snekker eller gartner – er til dels håndverksmessig og praktisk, og derfor ‘ordløs’ og vanskelig å beskrive. Det feltarbeidet lærer oss, er en ‘måte å se verden på’ heller enn en teori om hvordan vi lærer oss å ‘se’ den slik. Det er mer en implisitt ‘livsholdning’ enn et eksplisitt ‘verdisyn.’ ”(Nielsen 1996: 47). Men håndverkere har konkrete manualer som forteller deg hvordan ting passer sammen, hvordan de skal håndteres for ikke å gå i stykker, hvordan de skal vises fram på best mulig måte...Problemet er bare det at mens snekkerens to-tom-fire alltid er to-tom-fire, vil folk (“antropologens to-tom-fire”) alltid være forskjellig fra andre utgaver, avhengig av tid og sted. Og hvordan skal man da kunne forberede seg til eget feltarbeid uten, til en viss grad, å “stole på” de representasjoner av etnografiske felt som allerede finnes?

### **Tilgang og autoritet**

“The natives point of view” er som nevnt blitt stående som fagets fokus, som den type kunnskap og innsikt antropologen er ute etter å forstå og formidle noe om. Innsikten i sosialt liv uten å forstå bakgrunnen for dette liv, for den logikk og forståelse av kommunikasjon som skjer der, vil kun bli en kartlegging av fysiske og strukturelle forutsetninger for liv, og ikke kunnskap om livet selv, slik det arter seg i sosiale kontekster. I denne sammenheng er det ofte vanlig å trekke fram Evans-Prichards arbeid blant Azandene som et viktig tidlig arbeide der folks egne meninger og kategoriseringer ble fremhevet. Hekseriet hos Azandene, mente Evans-Prichard, måtte forstås i den kontekst den fant sted i, og i denne sosiale konteksten fremstod hekseriet som en logisk (og rasjonell) del av et totalt hele.<sup>2</sup>

Clifford Geertz’ analyse av hanekamp på Bali (1973) er et eksempel på hvordan én antropolog tenker om mulighetene for å etablere kunnskap om “de andre”. Interessant i denne sammenheng er det også at Geertz bruker store deler av innledningen i essayet på å etablere den autoritet som “being there” representerer. Geertz og hans kone stod og så på en hanekamp, da

politiet ankom stedet for å stoppe den ulovlige aktiviteten. De to valgte da å gjøre som de andre, nemlig å løpe fra stedet, på tross av at de, med sitt utenlandske utseende og sine papirer, sannsynligvis ville kommet relativt plett-frie fra det hele. Dette valget, mener Geertz, var det som gjorde at han som antropolog “kom inn” – han var med andre ord ikke bare der, han hadde også, etter eget utsagn, “kommet inn” på en slik måte at folk nå henvendte seg til ham og lot ham få innsikt i hva som foregikk. Autoriteten er etablert, antropologen har tilgang til noe presumptivt autentisk, og kan gå videre med å forklare oss hva som skjer under hanekampene.

Geertz’ forklaringsmodell baseres her på ideen om at kultur er tekst, dvs. at dens uttrykk (i dette tilfelle hanekamp) bør analyseres som en representasjon av visse fundamentale verdier, og at representasjoner, “tekster”, av denne type, (dvs. en underholdningsbegivenhet), står for helheten – kan gi oss innsikt i en del fundamentale verdier i dette samfunnet. Samtidig med fokuseringen på fremstillingen og den antropologiske autoritet, viser han også til at (antropologiske) representasjoner som sådan ikke representerer noen absolutt “sannhet”: “...anthropological writings are themselves interpretations, and second and third order ones to boot. (By definition, only a “native” makes first order ones: it’s his culture).” (Geertz 1973. s.15).

Nøkkelen til tolkningen av kulturelle uttrykk ligger nettopp i at kulturer i seg selv er fortolkningssystemer, mener Geertz: “One has only to learn how to gain access to them” (ibid:453). Og, som han sier, mens kultur eksisterer der ute, blant folk og i sosiale kontekster, eksisterer de antropologiske representasjonene av disse kulturene i bøker, i tekst, og på film, representasjoner utført av forfattere som er mer eller mindre gode, hevder Geertz, ikke basert på “...the authors ability to capture primitive facts...but on the degree to which he is able to clarify what goes on in such places” (ibid:16). Geertz er med andre ord opptatt av meningsaspektet ved handlinger, men hvordan han utfører den magien det er å skaffe seg tilgang til denne “meningssubstansen” er, med respekt å melde, godt skjult.<sup>3</sup>

Antropologer kommer “hjem” med kunnskaper, eller rettere sagt; med (rå)data – som skal utgjøre grunnlaget for den representasjon som skal produseres. Vi har allerede, med den raske gjennomgangen av Geertz’ opplevelser på Bali, krysset den (uklare) grense som er tenkt i denne artikkelen mellom feltarbeidet og analysen, og jeg vil nå fortsette med en diskusjon omkring det analyserende arbeid, og i hvilken grad dette er med og konstruerer forskjellige historier, hvem sine historier dette egentlig er.

## Analysen

Fra det nære arbeidet, i dynamiske – kanskje også emosjonelle – relasjoner med folk og omgivelser, tar man så dette med seg hjem, skaper distanse og

starter på det analyserende arbeid. Og det er i analysen at antropologen konstruerer, med basis i de rådata hun har med seg hjem fra feltarbeidet, sin egen historie. Hun skaper med andre ord “sin” kultur, ut fra de kognitive kart hun er i besittelse av (Ingold 1993). Uansett hva slags utfall denne del av prosessen får, dreier den seg om et ganske dramatisk møte; mellom det pulserende evig foranderlige livet og det (allerede konserverte og dermed forholdsmessig konservative) teoretiske fundament faget står på. Er det kanskje her de mest tydelige forskjellene i hvordan antropologer ser på menneskelig liv kommer til syne – i hvor sterkt deres eget materiale, deres egne opplevelser krydrer den representasjon av “de andre” (eller var det “av en selv”) de produserer?

Representasjon kan, i tillegg til å være en *beskrivelse* av “de andre”, også ses på som en viktig del av den *prosess* som skjer “innad i” en kultur eller i et samfunn, i samhandlingssituasjoner der mening blir konstruert, reproduisert og utvekslet. Med Stuart Hall (1997) er det mulig å karakterisere også det antropologiske miljø som en slik “kultur”, der behovet for visse felles kognitive kart, visse felles ideer om gyldigheten av visse tegn (dvs. språk) vil legge føringer på hvordan andre kulturer framstilles. Dette er en annen måte å se på hvordan antropologien som vitenskap påvirker de representasjoner om andre faget produserer. Analysen av det innsamlede materialet er altså på mange vis en dialog mellom stoffet – rådataene – og den mer generelle antropologiske diskurs (eller om man vil: “den antropologiske kultur”). Man kommer “hjem” etter feltarbeid, der man har vært sammen med mennesker, for dermed å tilbringe tid sammen med bøker, artikler, abstrakte ideer og analysemodeller for forsøke å få det hele til “å passe”.

### **“Othering” – Induksjon – konstruksjon**

Peter I. Crawford (1992) bruker uttrykket “othering” for å beskrive den prosess man setter i gang ved å analysere det etnografiske materialet, og Tim Ingold har, som vist ovenfor, også stilt seg kritisk til de prosesser som gjør at man etablerer forskjellige kulturer ut av hva han kaller data fra “being-in-the-world”. Det antropologen gjør når hun returnerer fra feltarbeid, er en induksjonsprosess, der hun (via den vestlige diskurs om forskjellighet og systematisering basert på annerledeshet og dikotomier – et dualistisk verdenssyn) konstruerer den kultur hun mener bør passe til det stoff hun har med seg. Henrietta Moore (1994) sier noe av det samme, i det hun hevder at representasjon i bunn og grunn er konstruksjon av kultur, en konstruksjon som finner sted i tekstualiseringsprosessen: “Anthropologists do not represent other cultures, they invent them, construct them, and they do so through the process of writing or, more properly, through the process of textualization” (Moore 1994:108). Tekstualisering betyr her alle former for re-



presentasjon utført av antropologer – tekst, film, foto, etc, det vil si en definisjon som sterkt ligner den Marcus & Cushman (1982) gir for en *etnografi*: “[W]e define an ethnography as an account resulting from having done fieldwork, a relatively undisciplined activity, the folklore of which has given identity to an academic discipline” (Marcus & Cushman 1982:27). Uansett hvem de representerer, – resultatene av denne delen av prosessen – analyse – kommer som oftest ut i form av etnografier, monografier, artikler eller visuelle framstillinger. Disse produktene kan være svært forskjellige og gjøre svært forskjellig inntrykk på et publikum, avhengig av form, innhold, formidlingsevne, og sist men ikke minst: avhengig av hvem dette publikum er.

### **Del 3 Produktet: Film, tekst, — og publikum**

For det er tross alt med det ferdige produkt selve representasjonsprosessen kuliminerer, i presentasjonen til et publikum, og (ideelt sett) i tilbakeføringsprosessen. Jeg vil i denne delen vise til debatten omkring medier som kan brukes som representasjonsverktøy (først og fremst dreier det seg om diskusjonen om visuelle framstillinger), samt se på i hvilken grad representasjonsproblematikken også forfølger antropologen som formidler.

I filmen “Waiting for Harry” (McKenzie & Hiatt, 1980) viser filmmakerne hvordan etnografi kan presenteres med høy grad av (påvist) refleksivitet, og med en klargjøring av antropologens rolle på den sosiale scenen vi blir introdusert for. I filmen introduserer Hiatt først temaet for oss: en begravelse skal finne sted hos en gruppe aboriginere i Australia – en gruppe der han er godt kjent. Viktig i denne sammenheng er beskrivelsene av de prosesser som Hiatts og filmteamets tilstedeværelse setter i gang, og ikke minst den grad av refleksivitet filmteam og antropolog viser i framstillingen av dette.

Etter at en del folk har samlet seg, viser det seg at de vil kunne komme til å få problemer med gjennomføringen av de ritualer som er nødvendig for en korrekt gjennomføring av begravelseseremonien. Hovedårsaken til dette er, som filmens tittel antyder, Harrys stadige forsvinninger. Harry har i kraft av sin alder og sine familiebånd til den avdøde visse forpliktelser knyttet til ritualene, og uten Harry stopper hele seremonien opp. Harrys forsvinninger skaper sterke følelsesmessige reaksjoner hos flere av de tilstedeværende slektninger, som her viser seg å inkludere Hiatt. Han har flere feltarbeid bak seg hos gruppen, og blir flere ganger i filmen omtalt som en nær slektning av avdøde. Av denne grunn har han både emosjonelle forbindelser og forpliktelser knyttet til det som skal skje. Det gjøres med andre ord klart at denne filmen er sterkt preget av den spesifikke relasjon som Hiatt personlig har til det denne filmen skal handle om: en begravelse av en slektning. Ingen annen antropolog ville kunne laget denne filmen på denne måten, ei

hadde det faktiske hendelsesforløpet vært det samme.

Hiatt gjør et poeng av å vises i filmen – han er en medspiller, en som preger tingenes gang, og det legges ikke skjul på hverken hans tilstedeværelse eller hans autoritet blant aboriginerne. Hans fortellerstemme er saklig og nøytral, og omhandler for det meste enkle forklaringer som hvor lang tid ting tar og hvem folk er – og fungerer på mange måter som en balanserende effekt mot hans tydelig emosjonelt (og dermed ikke spesielt “objektivt”) pregede oppførsel på filmen. Et gi-og-ta-forhold eksisterer tydelig mellom “informanter”, antropolog og filmteam, noe som gir seg utslag blant annet i hvordan aboriginerne omtaler filmen og filmprosessen: Ved flere anledninger blir den beskrevet som “our film”, ikke bare “for the whites”. De forteller dessuten at en viktig del av seremonien dansen, vanligvis skjer midt på natten, i stummende mørke, men at de av hensyn til kameraet denne gangen vil gjøre den i dagslys. En annen del av prosessen som trekkes frem av flere av lederne av seremonien er at denne filmen skal vises blant dem etterpå – de vil kunne få mulighet til å se seg selv i denne situasjonen, reflektere over fremstillingen, og ha mulighet til å gi kommentarer på den. Disse uttrykkene for samarbeid i prosessen vitner om en høy bevissthet om behovet for at det refleksive element gjøres eksplisitt i representasjonsprosessen. Kunnskapen som produseres er svært interessant, da den ikke bare omhandler ritualet og dets betydning, men også i sterk grad hvordan forskerens rolle kan være og hvordan den kan prege felten. I den grad “oversettelse” er det rette begrep å bruke på den del av kommunikasjonen som gjør at man kan forstå hva som foregår, skjer den både ved at Hiatt gir saklige og praktiske opplysninger om tid og sted, mens fortellingene om selve ritualet, meningsaspektene ved handlingene, forklares av de eldre mennene som er ansvarlige for gjennomføringen av ritualet.

### **Film eller tekst?**

Mange mente, da film som medium for antropologiske representasjoner ble tatt i bruk, at det var et perfekt, objektivt verktøy for samling av data om sosialt liv uten for store inngripen fra forskeren. Det kunne virke som at antropologiens representasjonsproblem var løst. På samme måte som et kamera objektivt kan ta opp hva som skjer under et kontrollert laboratorieforsøk, tenkte man seg at kameraet, hvis det stod lenge nok på et stativ, ville kunne samle objektivt bevismateriale også fra “det menneskelige laboratorium”. Margaret Mead kan sees som en talskvinne for dette synet: “I think it’s very important, if you’re going to be scientific about behaviour, to give other people access to the material, as comparable as possible to the access you had. You don’t then, alter the material. There’s a bunch of film makers now that are saying, ‘It should be art’, and wrecking everything that we’re trying

to do. Why the hell should it be art?” (Mead i Mead & Bateson: 1976: 78).

Meads idé er tydeligvis at dette verktøyet, i stor grad, vil være i stand til å samle objektive data, og i hvert fall at det bør være i fred, at det ikke bør manipuleres med eller kontrolleres av antropologen/filmmakeren, men være mest mulig i ro for å kunne samle inn informasjon om hva som skjer. I samme samtale, hevder Gregory Bateson, at denne måten å samle inn materiale på, er unyttig, og at filmen ikke vil fortelle deg noe som helst. Bateson vil ha kontroll over kameraet, bruke det for å få med seg hva som skjer: “Of the things that happen, the camera is only going to record one percent anyway...I’m talking about having control of a camera. You’re [dvs. Mead] talking about putting a dead camera on top of a bloody tripod. It sees nothing” (Bateson i Mead & Bateson 1976: 78, 79).

Bateson snakker om hvordan menneskelig handling kan oppdages og forstås, og mener tydeligvis at det er gjennom ens egen menneskelighet, så og si, at man kan fortelle en historie som gir mening, som er forståelig. Han mener at lange sekvenser, tatt opp med et kamera stående på et stativ, ikke kan ta opp noe som i seg selv gir mening. Kameraet reduseres til et verktøy for datainnsamling (dårlige data også, hevder han), og er ikke lenger et egnet instrument for representasjon av det sosiale livet en studerer.

Denne samtalen mellom to av de mest innflytelsesrike antropologer i nyere tid, viser spennvidden i diskusjonene omkring kameraet som verktøy og antropologisk film som representasjon av “de andre”. Begge mener kameraet er nyttig, men hevder at den annens ideer om hva slags data, eller *hva slags kunnskap det produserer*, er ubrukelig. Nå skal det sies at denne diskusjonen finner sted mellom to antropologer som sammen har laget filmer der kameraet er brukt både som ren “datainnsamler” og som verktøy for å fortelle en historie, der antropologen (i dette tilfellet Bateson) har hatt kontroll over kameraet. Mange vil mene at et kamera med hell kan brukes på begge måter, slik som ord også kan brukes både som enkel nedtegning av data og til strukturerte fremstillinger (tekst).

Peter Crawford skriver i sin nevnte artikkel om etnografi som tekst og som film at den såkalte representasjonskrisen i antropologien har hatt stor betydning for film som medium i faget. Han vil allikevel hevde at det skillet som ofte blir satt opp mellom skrevet og filmet antropologi ikke er ensbetydende med det skarpe skille man ofte vil sette mellom ord og bilde, i det, som han sier, film like lite er rent bilde som tekst er bare ord (Crawford 1992:66). Han er opptatt av at autensitet er blitt et nøkkelord for å forstå denne krisen, og spør seg om autensitet er noe som både skrevet og filmet etnografi kan påberope seg. Hans svar blir å finne i det faktum at begge produkter er representasjoner av det samme “åndsverket.” “[...] the two discursive practices or forms of representations are two different products of the same

(anthropological) process, the producers of which are engaged in and governed by the communicative conditions of human intersubjectivity” (ibid: 68).

Videre, hevder Crawford, at en nok på et abstrakt nivå kan hevde at film og tekst konstituerer forskjellige former for representasjon, men at man i bruk av begge former må streber etter, en balansert framstilling, en balansering som tar høyde for mediens svakheter som representasjonsverktøy: “In order to be intelligible and explanatory (or articulate) film has to distance itself from its intrinsic presence ... writing, on the other hand, wrestles with its intrinsic ‘absence’” (ibid:70).

Ingen av de to medier har noen spesiell “iboende” egenskap som gjør den spesielt egnet som formidler av representasjoner av “de andre”. De vil begge fremstå som produkter av den antropologiske diskursen og er dermed, i en viss forstand, medier en “må oversette til”. Sagt på en annen måte: de begrensninger som de to medier har i mulighetene for å representere “de andre” er ikke kvalitetsmessig ulike. Heller er det nok slik, som Hastrup hevder (1992b:14), at de to medier formidler forskjellige former for (eller typer) nøyaktighet, og er dermed i utgangspunktet formidlere av *forskjellige typer informasjon* – noe som vil kunne være grunnlag for forskjellige konstruksjoner av representasjoner. Men viktigst er det kanskje at de to medier ofte oppfattes forskjellig, har forskjellig appell.

### **Har jeg forstått deg rett...?**

Et nytt problem kan oppstå når den kunnskap representasjonene representerer skal formidles. I og med at ting oppfattes forskjellig, og at slike ting som valg av medium kan påvirke den kunnskap et publikum erverver, gjør at spørsmålet om refleksivitet også blir aktuelt i denne fasen av prosessen. Dette temaet preger Lisbet Holtedahls fremstilling av kommunikasjonsproblemer i samfunnsvitenskapen har (Holtedahl 1993). Hun gir noen eksempler på hvordan hele representasjonsprosessen kan spore av i siste sving: Kunnskapen antropologen nitidig har samlet inn og bearbeidet kan misforstås, feiltolkes, overforenkles og misbrukes. For, som hun sier: “[...] for the sender [the anthropologist] to communicate the desired message, the receiver has to be open and receptive to the message[...] There must exist some kind of agreement as to how situations, persons and tasks are to be defined, for forms of actions are to be explained. Without such agreement, what the sender is communicating will be transformed and interpreted according to the receiver's own rules. The message is then not communicated” (Holtedahl 1993: 38). Her blir samfunnsforskerens rolle, etter å ha arbeidet med å forstå hvordan folk selv ser på sine liv, brobyggerens: “[...] when we are to communicate our ‘findings’, the next challenge confronts us: We have to build

up in the reciever an understanding of what a frame of reference is” (ibid. s. 39). For når folk forstår hva det å ha forskjellige kulturelle referanserammer betyr, nemlig at det folk gjør “der” er uttrykk for en annerledes forståelse av verden, har man skapt grobunn for kommunikasjon og for læring om “de andre”. Hortedahl beskriver forskjellige fremgangsmåter hun har valgt i sine forsøk på å formidle et helhetlig perspektiv på det samfunn der hun gjorde feltarbeid, nemlig Maine i Niger, og at de uttrykk maktforholdet mellom menn og kvinner fikk der, måtte forstås i denne konteksten, og med forståelse av deres referanserammer. Til sin fortvilelse fant hun at det norske publikum hun la fram sine arbeider for (representasjoner i form av film, fotografier og foredrag) fortolket og fordømte handlinger og praksiser i Maine, utfra sine egne referanserammer. Så, når Hortedahl formidlet hvordan gifte kvinner, som levde under sterke restriksjoner fra sin ektemann, hadde et alternativ i å forlate ham og, finansiert av elskere, leve som frie kvinner, ble dette sett på som “eksotisk og umoralsk” (ibid. s.41).<sup>4</sup> For å løse dette problemet, forsøkte Hortedahl å sammenligne disse frie kvinners posisjon med den til ugifte eller skilte kvinner i Skandinavia, noe som ofte utløste indignasjon: Utsagn som “vi har det bedre enn dem” og “kan de selv velge sine ektemenn?” ble ofte resultatet av en slik sammenligning. De forstod ikke den kontekst og referanseramme som Maine var.

Også blant antropologer var reaksjonen ofte negativ – her kunne man spørre etter problematisering av begreper som klasse og imperialisme, og hun følte ofte hun ble tolket dithen at “ [...] she thinks that oppression exists only if people themselves see it” (ibid. s.43).

Disse reaksjonene fikk Hortedahl etter filmvisninger. De samme reaksjoner kan man få på en artikkel, en bok, en fotoserie – kort sagt: all produsert kunnskap om “andre” står i fare for å misforstås og feiltolkes. Hortedahl tar til orde for en mer refleksiv kommunikativ prosess i formidlingen av forståelse for “de andre”: “What we must do is to provide the conditions for a learning process based on several meetings with the same public. Such a process requires active engagement on the part of the public, i.e. a dialogue with the public” (ibid. s.50).

Siste ledd i representasjonsprosessen (i den grad man kan si at prosessen kan avsluttes) krever altså aktiv deltakelse fra publikum, for at deres ståsted skal kunne avdekkes, noe som er en forutsetning for forståelsen av at andre referanserammer kan eksistere.

Både Hiatts og Hortedahls eksempler er filmatiske etnografier, men det er allikevel slik at de fleste etnografier er tekst. Hvilke av disse to verktøy som “best” representerer “de andre” er et spørsmål som jeg tenker avsporer hele debatten, for som med alt annet finnes det både god og dårlig etnografi; og noen sammenheng mellom kvalitet og medium vil en neppe finne.

## Konklusjon

Det har ikke vært noen målsetting i denne artikkelen å komme med noen løsninger på de debatter som representasjonsproblematikken inneholder. Snarere har jeg villet vise til noen problemfelt som finnes i spenningen mellom “oss” og “dem” – mellom “håndverker” og “materiale”, kort sagt: i utøvelsen av det antropologiske håndverk. For det er ikke mindre enn hele dette prosjektet som på sett og vis har vært diskusjonstema: Hvem er “de andre”? Kan kunnskap om “andre” etableres? Kan det oversettes mellom kulturer (eller er oversettelsen unødig)? Kan denne eventuelle kunnskapen presenteres? I hvilken grad kan man som antropolog sørge for at den kunnskap man forsøker å formidle ikke misforstås. Og endelig: I hvilken grad påvirker disse problemfeltene representasjonene vi gjør av “de andre”? Det har blitt fokusert på representasjon som prosess, på det jeg, med andre, har kalt det antropologiske håndverk. Denne prosessen innebærer klart atskilte oppgaver, sterkt knyttet til hverandre, men allikevel oppgaver som stiller svært forskjellige krav til antropologen: hun skal være sosial og omgjengelig nok til å “komme inn”, skal ha gode nok analytiske evner (og kunnskaper) til å skape representasjoner av feltarbeidet som holder, og hun skal kunne formidle disse representasjoner på en slik måte at de ikke misforstås. Selv med denne debatten friskt i minne, er det vanskelig å tenke seg hvordan produksjon av kunnskap om mangfoldet av menneskelige levemåter skulle kunne gjennomføres uten tilstedeværelse, deltakelse og innlevelse. I så henseende er det antropologiske håndverk fremdeles en unik innfallsport til kunnskapssproduksjon om “de andre”.

## Noter

<sup>1</sup>Begrepet er her ment å gjelde den informasjon man bombarderes av i felten før en analytisk behandling av dette stoffet.

<sup>2</sup>Det hører vel med til historien at Evans-Pritchard selv mente, at når det kom til stykket, hadde den vestlige vitenskapelige forklaringsmodell mest for seg; ja egentlig finnes ikke heksestoff i magen på folk, mente han. (se Evans-Pritchards “Witchcraft Among the Azande”)

<sup>3</sup>Tord Larsen har kommentert denne ambivalensen i faget, – at de fleste monografier begynner med en gjennomgang av alle problemene man har hatt med å forstå, og hvor begrenset tilgang man har hatt til reell kunnskap, kort sagt: hvor lite forfatteren føler hun forstår, før hun setter i gang med å representere det samme stedet med stor autoritet. (Larsen 1987)

<sup>4</sup>Holtedahl har fortalt (i samtale med artikkelforfatteren) om hvor sjokkert hun ble over det hun tolket som kvinnes mangler på kjærlighet for sine egne barn, da de færreste av disse “frie kvinnene” tar hånd om disse selv.

## Litteratur

### Tekstreferanser

**Clifford, James (1986):** “Introduction” i Clifford & James (ed): *Writing Culture*. California University Press

**Crawford, Peter Ian (1992):** “Film as Discourse: The invention of anthropological realities” i Crawford & Turton (ed): *Film as Ethnography*. Manchester University Press: 1992

**Geertz, Clifford (1973):** *The Interpretation of Cultures*. New York

**Hall, Stuart(ed) (1997):** *Representation: Cultural representations and signifying practises*. London

**Hastrup, Kirsten (1992a):** *Det antropologiske projekt om forbløffelse*. København

**Hastrup, Kirsten ( 1992b):** “Anthropological Visions: some notes on visual and textual authority” i Crawford & Turton (ed): *Film as Ethnography*. Manchester University Press

**Holtedahl, Lisbet (1993):** “Communication problems in social research” i Crawford. (ed): *The Nordic Eye*

**Ingold, Tim (1993):** “The art of Translation in a Continuous World”, i G. Pálson: *Beyond Boundaries. Understanding, translation and anthropological discourse*. Oxford

**Larsen, Tord (1987):** “Action, Morality and Cultural Translation” i *Journal of Anthropological research*. 43.årg.

**Loe, Erlend (1996):** *naiv.super*. Cappelen Forlag

**Mead, Margaret and Bateson, Gregory (1976):** “For Gods sake, Margaret, Conversations with Gregory Bateson and Margaret Mead”, i *The CoEvolution Quarterly*. Vol 10/21

**Moore, Henrietta L. (1994):** *A Passion for Difference*. Cambridge

**Morris, Brian (1997):** “In defence of realism and thruth – Critical reflections on the anthropological followers of Heidegger” I *Critique of Anhropology*. Vol. 17, nr 3, 1997

**Marcus, George & Cushman, Dick (1982):** “Ethnografies as Texts” i *Annual Review of Anthropology*.

**Nielsen, Finn Sivert(1996):** *Nærmere kommer du ikke – Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Fagbokforlaget, Bergen

**Rabinow, Paul (1986):** “Representations are social facts: Modernity and post-modernity in Anthropology” i *Clifford & Marcus (ed): Writing Culture*. California University Press

**Filmreferanse**

**Waiting for Harry.**